

ブルーストの「心の間歇」再考

著者	小林 文生
雑誌名	国際文化研究科論集
巻	9
ページ	1-13
発行年	2001-12-20
URL	http://hdl.handle.net/10097/34493

ブルーストの「心の間歇」再考

小林 文 生

はじめに

ブルーストの『失われた時を求めて』⁽¹⁾の物語は、忘れ去っていた過去の思い出のよみがえりをめぐって生じる。つまり時間という観点からするなら、この物語は記憶と忘却を軸としながら展開するということができる。冒頭のプティット・マドレーヌの挿話が記憶のテーマを浮き彫りにしているとすれば、終結部における死への言及は忘却の究極を象徴している。そこで述べられている死とは、「私」の肉体的な死であるだけでなく、精神的な死でもある。実際「私」は「自分が子どものとき以来何度も死んでいることを知っていた」(IV.615)と言う。たとえば、かつてアルベルチヌを愛する存在であった自分が、いまや彼女を愛してはいない別の存在になってしまっていることをさして、「私」は死と呼ぶのである。言い換えるなら、プティット・マドレーヌの挿話が、記憶を契機として物語がいかにして始まるかを示しているのに対して、死への言及は、「私」ないしは「自我」の変貌によって個別の物語がいかにして終わるかを示しているといえる。しかし、この枠組みは、小説『失われた時を求めて』それ自体の始まりと終わりをそのまま示しているわけではない。むしろ、小説『失われた時を求めて』とは、「私」という虚構の存在を介して、個別の一度きりの物語が終わりを告げるとき、それをもとにした「本当の人生」(IV.474)としての物語がどのようにして構築されるのかを語っている物語であると言うべきだろう。したがって、『失われた時を求めて』自体の物語の鍵は、終わりから始まりへの再構成、そのつながりをどのように成立させるのかにあるといえる。具体的には、過去を語る以上、記憶によって何らかの構成がなされるのは当然のこととして、逆に、その構成から外れうる部分、すなわち忘却にもとづく部分、したがって語られえないかもしれない部分は、記憶との関係においてどのようにして構想されるのかこそが問題となる。小論においては、それを『ソドムとゴモラⅡ』の第1章に位置する「心の間歇」のエピソードをめぐって考察したい。

1. 「当時の自我」または全体性の否定

「心の間歇」とは、何らかの感情が長いあいだ麻痺していて突然目覚めるという、感性の時間的不連続を意味する⁽²⁾。「私」の2回目のバルベック滞在のおり、ホテルの部屋で靴を脱ごうとして身がかがめた瞬間に、かつて初めて同じホテルに滞在したときに祖母が靴を脱がせてくれた情景が

ありありとよみがえると同時に、もう1年以上も前に亡くなったその祖母の死が、初めて真の現実性をもって「私」を悲しませる。

こうして、祖母の両腕のなかにとびこんでいきたいという狂おしい思いのうちに、私はたった今、— 彼女の葬儀が終わって1年以上もたってから、事実のカレンダーと感情のカレンダーとの一致をしばしば妨げるあのアナクロニズムのせいで、— 祖母は亡くなったのだと知ったところなのだ。(III.153)

もちろん「私」は、祖母の死が1年以上前のことであることを事実として知っている。しかし、これまで「私」にとって、その祖母とは「私」が「その死をほとんど悲しいとも思わない、名前だけの」(III.153) 祖母であった。ところが今「私」が記憶のよみがえりの中に見たのは、「本当の祖母 (ma grand-mère véritable)」であり、「私」は「祖母がシャンゼリゼで発作を起こして以来、初めて、無意志的で完全な思い出 (un souvenir involontaire et complet) の中で、その生き生きとした現実 (la réalité vivante) を見つけた」(III.153) のだった。つまり、初めて、心からその死を悲しく思う対象としての、祖母の記憶がよみがえったのである。

この時間の錯誤すなわち「アナクロニズム」としての「記憶の混乱」にもとづく感情のよみがえりを、プルーストは「心の間歇」という。「記憶の混乱には、心の間歇が結びついている」(III.153)。

この「心の間歇」によってプルーストが示しているのは、「私」なるものないしは自我というものの全体性への疑いである。プルーストは、「私たちの魂の全体とは、どのような瞬間に捉えてみても、ほとんど虚構的な価値しかもっていない」(III.153) と言う。過去のさまざまな感情というものは、われわれの意識の内部の「ある未知の領域」(III.154) にあって、相互に排除しあうからだというのである。したがって、それぞれに違う種類の感情によって、それに対応する自我も異なることになる。「それらの感情が保持されている感覚の枠組みが再び捉えられたなら、今度はそれらの感情が、それとは両立しないすべてのものを追放する力を持ち、私たちの中に、それらの感情を生きた自我だけを据えるのである。」(III.154)。「それらの感情を生きた自我 (le moi qui les vécut)」, つまり、個々の異なる感情 (とその記憶) に応じて、異なる自我が存在するのであり、それらを一括した全体としての自我なるものの存在をプルーストは否定するのである。したがって、時間との関連でいうならば、自我にとっていくつもの時間の系列が存在する、というよりも、それぞれに異なる時間の系列をになう、個別の異なる自我の存在をわれわれの内部に認めようとするのである。

そこで、当時の祖母が生き生きとした現実性 (la réalité vivante) をおびて再来するのは、その当時の「私」の自我がもつ時間の系列が表面に現れるからである。プルーストは、「たった今、私がすばやく戻ったあの存在は、バルベックに到着したときに祖母が着替えさせてくれたあの晩以来、

存在していなかった」(III.154)と言い、また、「当時の私、ずいぶん長いあいだ姿を消してしまっていた私が、再び、私のすぐそばに来ていた」(III.154)と言う。

つまり、今ここにいる私と、呼応すべきそれぞれの過去の枠組ないし系列の「当時の私」との距離が限りなく狭まることによって、現実がそれとして「私」の現実となるのである。しかし、より厳密に言うならば、この「現実」とは、おのずと生じるものではない。プルーストが言うように、「そのような現実とは、私たちの思考によって再創造されたのでないかぎり私たちにとって存在しない」(III.153)。現実とは、そのような「再創造」の瞬間まで、「潜在的」(III.153)なものとしてしか存在しない。したがって、全体性の否定とは、裏を返せば、この潜在性の肯定であり、さらに言えば、個別の再創造の可能性を保証するものでもあろう。それは、現象としては、忘却として示されるほかはないのであるが、つねにその対概念としての記憶・想起が前提となっている。それも、決して全体的ではありえず、しかも、意志の作用の及ばない(*involontaire*)記憶と想起である。

では、そのように相互に排除しあう個別の系列は、相互にどのような位置関係にあるのであろうか。

2. 全体性と連続性

相互排除的な、独立したものどうしが、どのようにして関連づけられるのか。G・プーレによれば、不連続性、断片化の典型的な例の第一は、人物像である⁽³⁾。例えば、アルベルチヌという人物は、「これらのアルベルチヌ (*ces Albertine*)」(II.299)、「多くのアルベルチヌへの分割 (*fractionnement en de nombreuses Albertines*)」(IV.110)と表現されて、人物像が断片と化す。同様に、プルーストの世界にあってはすべてが細分化されていて、そのような細分化 (*fragmentation*) の原因は、記憶のそして感情一般の間歇的な性格 (*le caractère intermittent*) すなわち時間の不連続性であり、さらにプーレによれば、それを支配しているのは空間の不連続性 (*discontinuité de l'espace*) である。しかし、プルーストが問題としているのは、じつは空間ではなくて、場所であり、また場所と場所とのあいだに存在する距離である。この場合、距離が空間の同義語であるというよりは、距離は空白そのものである。事物は存在するが、距離をおいて存在するのである⁽⁴⁾。

しかも、そのように距離をおいて存在する場所どうしは、相互排除的である。「心の間歇」のくだりで、精神を閉じこめる肉体が「壺 (*vase*)」の比喻で語られていたが (III.153)、プルーストによると人間の身振りも行為も、はたまた場所も時間も、壺に閉じこめられている。たとえば、コンブレの二つの異なる方向へ行く散歩道は、「おたがい同士通じ合うこともない閉ざされた壺のなかに、つまり別々な午後のなかに」(I.133) 閉じこめられている。ゲルマント夫人の別荘地やパーティなど生活のひとつひとつもまた、「壺のなかに閉じこめられて」いる (II.335)。また、アルベルチヌの存在自体も「容器 (*contenant*)」であって、私のほしがるものを手に入れるためには、「壺のなかから取り出すように」アルベルチヌをとおして手に入れるのであった (III.65)。そして、

我々の身振りや行為いっさいが「密封した千の壺のなかにとじこめられたようになって残っている」(III.448-449)。

このような相互排除的な、相反するもの同士のあいだの距離が除去されるとき、そこに一気に全体性と連続性が生じる。それがプルーストの詩学である。それは、「旅」という文字どおりの移動の例において語られる。「旅行に特有の楽しみは […] 出発と到着のあいだの差異をそっくりそのまま全面的に感じることにある」(II.5)。

さらに、「再認する reconnaître」とは「矛盾する二つのことをひとつの名前のもとに考えること」である (IV.518)。

このような関係づける行為が、すなわちプルーストにおける創造行為となるのであり、そのような関係こそが、プルーストのいう「現実」である。この事態を指して、プーレは「反対概念の一致によって得られる全体性と連続性」⁽⁵⁾という。その典型的な例が「プティット・マドレーヌ」の挿話に見られる。すなわち、無意志的記憶によって過去が現在によみがえるというのは、たんに過去と現在の並置という「反対概念の同時存在」によって成立しているわけではなく、その過去に属する「私」と現在の「私」との関係の捉え直しに基づく「創造」行為によって思い出を「現実のものにする」(I.45) 行為である。繰り返すなら、創造行為によって「私」の「現実」が成立し、もって「私」の「全体性と連続性」が得られる、ということである。

3. ノエシス／ノエマ

この場合の「創造」とは、まず「私」なるものの「現実」をそれとして確認させる行為である。それはまた、(忘却の) 対象 (ノエマ面において) として表現された「自我」le Moi を、主語として世界に対して作用的な関わりを持つ (ノエシス面において捉えられた) 「私」le Je へと捉え直すことでもある。

ノエシス／ノエマとは、もちろんフッサールの現象学における用語であるが、ここではとくに、木村敏氏の概念を借用する。フッサールの現象学においては、意識の指向性 (すなわち、意識とは何ものかについての意識である) における作用的な面と対象的な面とを区別して、前者すなわち指向作用をノエシス、後者すなわち指向対象をノエマと呼ぶ。木村敏は、この概念をもっと広げて考える。すなわち、ノエシスとは、「生命をもつ有機体である人間が、その生命の根拠に根差した活動として世界に向かって働いている動的な指向性」⁽⁶⁾であり、ノエマとは、「ノエシス的な生命活動が意識面に送り込んだ〈代表者〉」であり、また「表象」である (p.43)。そして、とくに「ノエシス的作用を狭義の意識現象から独立させ、ことにフッサールが仮定した〈超越論的自我〉のようなものから切り離して、これを有機体としての人間がその生命一般の根拠に根差した活動として世界と関わっていくその能動面、作用面と考える。」(p.44)。そこで、「われわれが意識を保っているかぎり、このノエシス的な作用が世界と関わるのは意識面に送り込まれたノエマ的表象を媒介に

してのことである」(同)。したがって、フッサール現象学のように、指向作用(ノエシス)が指向対象(ノエマ)を構成すると考えるのは誤りなのであって(p.46)、むしろ両者のあいだにあるのは「相互限定の円環的な関係」(p.48)だとする。だから、「われわれが世界について意識しているノエマ的心像は、いわば意識以前のノエシ斯的行為が意識に残した痕跡だと言ってよい」のであり(p.105)、また、「ノエシ斯的行為それ自体は、決して対象的・ノエマ的に意識されえない」(同)し、「行動のすべてがノエシス的に行われたなら、それを意識的にコントロールすることはもちろん、自分がいま何をやっているかに気づくことすらできないだろう」(同)。

このような、ノエシス/ノエマの考え方にのっとって、さきほどの「過去に属する「私」と現在の「私」との関係の捉え直し」を再度考えよう。「心の間歇」の挿話において言われていた「当時の自我」は、フランス語では《le moi que j'étais》(III.154)である。「これほど長いあいだ消滅していた当時の自我が、ふたたび私のすぐそばに来ていた」(Le moi que j'étais alors et qui avait disparu si longtemps, était de nouveau si près de moi)。この話は何を意味していたか。かつてバルベックのこのホテルに来た折りに全面的信頼を寄せて祖母と接していた、あの当時の自分の祖母との関係での在り方がそのままに蘇ってきたということである。言い換えれば、祖母との「我—汝」関係を成立させている「私」のノエシス的な在り方が、いま、そのままに「私」の内部に生じているということである。さらに言い換えれば、「当時の私」とは、ここで、いまの「私」のノエシスによって表象されたノエマであると同時に、そのノエマを通して初めて、いまの「私」がノエシス的に世界に相対することができる、そういうものとして把握されている。

フランス語の表現を注意深く見直してみよう。《Le moi que j'étais alors et qui avait disparu si longtemps, était de nouveau si près de moi》の文において、《Le moi》を主語とする動詞は《avait disparu》、《était》と三人称に置かれている。もちろん、一見これは文法的拘束(規則)としてあたりまえのことである。Le という定冠詞がつけられているのであるから、moi はここでは「自我」という意味の男性名詞であると読むのがふつうの読み方だろう。

しかし、《Le moi que j'étais》というフランス語の表現に含まれる二重性に違和感はないだろうか。Le moi は文法的には三人称でありながら、j'étais という一人称の動詞によって限定を受けている。そこにおける je という一人称主語代名詞の存在による伝染(contamination)によって、moi は三人称としての名詞から一人称強勢形代名詞へと、容易に意味を転向しうるのではないか。すなわち、主語であるはずの「私」が、いったん対象化されて(ノエマ的に私 Je がそれを意識しうるために) moi という代名詞に置き換えられる。(フランス語でこの強勢形代名詞は、「主語以外」を表わすのに用いられることに注意しておこう。)しかし、関係詞節(que j'étais)によって限定を受けたために、moi は定冠詞 le を伴うことになる。すると、一見して、これは強勢形代名詞ではなくて、男性名詞としての moi すなわち「自我」という名詞と読まれることになる。しかしここで、木村敏が言っているように、ノエシ斯的行為はノエマ的表象をとおしてしか意識されないことに注

意しよう。《 Le moi que j'étais 》という表現に含まれる二重性は、まさしく、ノエシス・ノエマの「円環的關係」(p.48)の反映と考えることはできないだろうか。ノエシス的に祖母との関係を成立させる当時の「私」を、いまの「私」がそのまま表現するなら、*《 Le je que j'étais 》となるだろう。しかし、これは規則からすると非文である。*《 Je que j'étais 》としてもなお非文だろう。このことは、奇しくも木村敏が言語表現について言っていることと符合する。すなわち、「ノエマ的表象とは、言語でいうとシニフィアンとなるべきもののことである」(p.110)。(ソシュールの言うように)シニフィアン相互の差異体系があって言語活動が成立するのであれば、プルーストの先ほどの文脈において、つねにノエシス的契機を担っている主語《 Je 》を、いったん、ノエマとしての非主語《 moi 》として表現しないかぎり、言語としてのシニフィアンが成立しないのである。言い換えれば、言語の規則(文法規則)に則った言語活動とならないのである。

つまり、人間の言語活動上の制約によって、ノエシス的契機をになう(当時の)「私」が、いったんノエマ的三人称として moi と表現されるのである。

しかし、この文の二重性はそこでは終わらない。《 Le moi que j'étais alors et qui avait disparu si longtemps, était de nouveau si près de moi 》「ふたたび私のすぐそばに来ていた」。文の最後の moi はもちろん強勢形一人称代名詞である。j'étais と発話している主語「私」の同格である。この moi と文頭の moi とは、どのような関係にあるか考えてみよう。

いま、初めて本当に祖母が死んだことを現実として知る「私」の世界に対する態度をまさにノエシス的と呼ぶことができる。そして、そのノエシス的態度の具体的な表出は、「当時の私」の(無意志的)「想起」というかたちでノエマ的に表象される。木村敏が言うとおり、「ノエシス的行為それ自体は、決して対象的・ノエマ的に意識されえない」(p.105)からこそ、いまの「私」のノエシス的行為は、それとしては意識されえず、したがって記述されえないのであって、想起という対象的・ノエマ的表象をとおして初めて言語化され、意識化される。文頭の moi も、文末の moi も、ともにノエマ的表象であることに変わりはないが、いずれもが je という主語を介在して、過去及び現在における「私」のノエシス的な在り方を相互に反映しているのである。つまり、まさしくノエシス・ノエマの「円環的關係」を保っているのである。

《 Le moi que j'étais était près de moi. 》

現在 ノエマ ← ノエシス → ノエマ
 当時 ノエシス

以上の文脈において、プルーストの「忘却」の意味をもう一度考えてみる。「心の間歇」の挿話に見られる無意志的記憶の原理を支えているのは、忘却の理論である。つまり、忘却のおかげで、記憶の最良の部分が保存される。そして、そこで生じるのは何かといえば、「過去の自分の存在

(l'être que nous fûmes)を見出す」(II.4)ことであり、言い換えれば「私たちはそのときもう私たちではなくてその存在である (nous ne sommes plus nous, mais lui [=l'être que nous fûmes])」(同)。つまり、過去のある時点の「私」が、そのときのノエシスの様態のままに捉え直されるのであり、そのとき、「過去の自分の存在 (l'être que nous fûmes)」とは、たんなる対象なのではなく、いまの「私」のノエシス作用に応じてノエマとして表象された、主語としての「私」のノエマとしての表象にほかならない。

4. 「一日延ばし (procrastination)」

さて、ここで時間との関わりにおける自己と語りの視点から是非とも注目しなければならないのは、ブルーストの「一日延ばし (procrastination)」である。

ノエシス・ノエマ連関としての「自我」は、上に見た「心の間歇」などの稀な機会にしか言及されない。むしろブルーストの「私」とは、非在であるとさえ言えそうな印象をあたえる。たとえば、「ふだん生活している部屋のなかには、私はいなかった」(II.381)とか、眠りのあとには「もう誰でもなくなってしまう」(II.387)とあるとおりである。

『失われた時を求めて』において、このことを端的に表わしているのは「一日延ばし procrastination」(III.594; IV.95)という特異な様態であろう。

細分化されたアルベルチヌを統合することの不可能性が、語り手「私」の「一日延ばし」という語と並べられている(IV.95)ことに注意しよう。「一日延ばし」とは、単に、物語の人物としての「私」の怠惰という様態を形容する語ではありえない。それは、すべてが *intact* な断片として並置状態に置かれたこの『失われた時を求めて』という物語世界において、それらの断片の統合を義務として負いながら、それができずにいる様態を表す語である。言い換えるなら、それらの断片の〈あいだ〉を自在につなぎあわせ、隣接させることによって、新たな世界を構築していく、創造的存在としての「私」(le Je créateur)の潜在的様態 (*état virtuel*) と言うことができるだろう。そのことはまた、次のような文章にも見て取れる。「私は、自分以上に真実であると思われたもの、偉大な天才の思想とか (...) そういったものの一端を私に見せてくれるだけの価値があるものでなければ、知りたくもなかったし、またなにがなんでも知ろうとはしなかった。」(I.377)。自分自身は、価値ある世界すなわち現実には属していない、したがって、「私」の人生は「まだ始まらない」のである。語り手はまた、こうも言っていた。「毎日私は人生がまだそっくり元のまま (*intacte*) で、明日の朝にならなければ始まろうとせず、自分はその人生の閾 (*seuil*) の上にいるにすぎないとみなしていた」(I.473)。ここで〈閾 *seuil*〉の上にいるとは、上に述べたような潜在的な創造者という観点からするなら、「一日延ばし」と同義である。そして、この〈閾 *seuil*〉とは、後述する〈存在しない境界〉にほかならない。したがって、〈閾 *seuil*〉が「私」にとって「存在しないもの」として解消するとき、作品中に並置されたばらばらの断片は、「現実を再創造する」者としてのノエ

シスの「私」において、その「現実」の材料として捉え直されることになるだろう。

ところで、この〈閾 *seuil*〉または境界線を越えることはありうるのだろうか。それは、『失われた時を求めて』の「私」が作品を書くことを決心するときである。手付かず (*intact*) なものとして並置されていたのを、隣接させることによって、創造が行われる。ここでいう創造とは、〈私の現実〉にもとづく〈再創造〉にほかならない。それは《*le moi que j'étais*》をノエシスの把握するところから始まる。その意味で、「心の間歇」は、「私」が潜在的創造者として表わされるまれな例のひとつなのである。別の言い方をすれば、そのような潜在的状态そのものが、『失われた時を求めて』という小説の全体にわたって並置されているのであり、しかも *seuil* の上に位置したままの「私」がそれらの並置されたものを隣接させるときまで、創造活動は潜在的なものでしかない。さらに言うなら、『失われた時を求めて』という小説において、「私」は並置を総合することは決してない。説明し、解明する語り手はそこには存在しない。あくまでも「一日延ばし」という偽装のもとに、「私」は創造の可能性だけを暗示し、さらにはこの小説自体が創造の可能性を語る存在となるのである。

ちなみに、「私」の「一日延ばし」の淵源にある「私の意志の欠如」(《*mon manque de volonté*》，I.12) は、小説冒頭において早々と免罪符を得ることになっている。すなわち、それは意志の問題ではなくて、まったく身体的なもの、「意志ではどうにもならない病気」(《*un mal involontaire*》，I.37) として見逃されるのである。小説の構造を支える無意志的記憶 (*la mémoire involontaire*) と並べて考えるなら、両者が「意志」をめぐるコインの両面として機能していることがわかる。

5. 創造者・翻訳者

前節まで見てきたようなノエシスとしての主語「私」*Je* とは、「創造者」(とくに作家、すなわち文学の創造者) の原型であると言うことができよう。二つの異なる対象をひとつの隠喩のなかにとじこめるという「方法」を駆使するとき、作家は真実をもたらす (IV.468)。作中の画家エルスチールの、町を表わすのに海の名辞を用い、海を表わすのに町の名辞を用いるという画法もまた、同様である。名辞をあたえること、それは、まさしくシニフィアンを発話することである。木村敏をもう一度引用しておこう。「ノエマ的表象とは、言語でいうとシニフィアンとなるべきもののことである」(p.110)。ノエシス的作用が働いて初めて、ノエマ的表象としてのシニフィアンが得られる。したがって、名辞をあたえる者の行為とは、ノエマ的表象の前提となるノエシス的創造行為にほかならない。

ここで、プルーストがそのような作家の役割を「翻訳者」(IV.469) に喩えることの意味を考えよう。

まず、プルーストの文脈で、プルーストが作家の役割を「翻訳者」に喩えるのは、「真実の唯一の書物」は「われわれ各人の中に存在している」からである。だから、「発明」ではなくて「翻訳」

なのである。では、「すでに存在しているのだから」というのはどういうことか。それは、ブルーストが同じ文脈で述べている「現実」のことを言っている。この「現実」がそれとして把握されることを、ブルーストはまた、「真実の始まる」瞬間とも呼んでいる。「ちえっ」(I.153)と叫んだ瞬間に真実の把握は失敗する。なぜなら、ノエシス面における活動として言語化されないかぎりには明確な認識は不可能だからである。しかるに、我々の日常生活とは、その「ちえっ」に属するたぐいの言葉ですまされてしまう局面が大部分なのではないか。〈クオリア〉(生き生きとした質感)という概念があらためて注目を集める理由の一端もそこにあるのではないか。言葉になる以前の段階における、世界の直観は、生の充実に直結するものであるが、ブルーストのプティット・マドレーヌの挿話からも明らかなように、この生の充実は、(音楽や絵画で表現される場合は別として)、じつは明確に言語化されないかぎり、それとして認識することはできない。ちなみにブルーストがプティット・マドレーヌの挿話で「精神が精神自身も手の届かないところに行ってしまった」(I.45)と表現しているのは、まさしくこの状態、すなわち、クオリアを直観しながらそれをノエマ的表象として確認できない状態を言っているだろう。

したがって、すぐれてノエシス的側面をもつ〈クオリア〉(質感)を、それとして表出すべきノエマ的表象としての言語すなわちシニフィアンを生産する必要がある。それは、誰かに与えてもらうことは不可能であって、その生を生きている当人にしかできない行為である。ブルーストが「われわれ各人の中に存在している」と言うゆえんである。

さて、翻訳者という喩えの意味を、少し掘り下げてみよう。

通常いわれる「翻訳」という概念はどのように定義されるか。*Le Petit Robert*によると、次のとおりである。

Traduire : Faire que ce qui était énoncé dans une langue le soit dans une autre, en tendant à l'équivalence sémantique et expressive des deux énoncés.

「ある言語で表現されていたものを、他の言語で表現すること、その際、二つの表現の意味的表現的等価値性をめざしながらおこなう。」

定義上明らかなように、翻訳とはまず、他なるもの (autre) との関係を前提とする。Edward Bizub によると、翻訳という行為の前提として問題となるテーマは、「同一と他の対決 (confrontation entre le Même et l'Autre)」⁽⁷⁾である。そして、この行為の前提となるのは、他の中に同一が存在するということである (Le Même existe au sein de l'Autre.)⁽⁸⁾。翻訳とは、その同一の可能性を信じて、それを求めるという努力である。だから、原著者と翻訳者との出会いの成立の瞬間には、何らかの転移が生じて、同一と他との区別が消失する⁽⁹⁾。

Bizub によると、翻訳行為には三段階の過程がある。すなわち、(1)完全な同一化、(2)場の占有、

(3)著者の脱神話化，である。完全な同一化とは，著者に合わせて翻訳者が姿を消すことではない。著者の考えに従って同一になることは，自分自身で考えることを放棄することではなくて，著者（＝他者）が自分に付加されて自分自身が増大することであり，より多様性をもって発展することである。そして，主人（原著者）の思考を再創造することによって，同一になるのではなくて，自分自身が異なるものとなるのである⁽¹⁰⁾。

そして，Bizubの分析する翻訳の詩学によれば，翻訳の最中には，翻訳者は境界のどちら側にいるのかはもはや不分明であって，まさしくあいだの世界にいる。眼前にあるのは，完全に *tree* であるのでもなければ，また完全に *arbre* なのでもなく，そもそももはや名前をもたなくなっている，というのも事物の本質は表現しがたいからである⁽¹¹⁾。これは，先に述べたクオリアの直観と，その表現不可能性に相通じる側面をもっている。

したがって，翻訳の成立とは，そのような（*arbre* と *tree* の）境界のどちらにもいない不在の状態に立って，あらためていずれかの名前をあたえる行為である。一般的に，翻訳者の努力とは，ある言語の意味を極力保ちながら，それを異なる言語へと置き換える作業である。二つの言語は，絶対的にその差異を保ち続け（*tree* / *arbre*），しかも，翻訳によって隣接するや，プルースト的旅行のごとく，「いっきに距離をなくしながら，あたかも隣り合って交流しあってさえいるかのよう」⁽¹²⁾ 全体性と連続性を獲得する。ここにおける翻訳者とは，みずからは二つの（言語という）存在のあいだに位置して，その両者を隣接させる役割を果たしているが，一方，翻訳者自身が立っている両言語の〈境界〉とはといえば，これは見定めがたいものである。存在しない〈境界〉＝〈あいだ〉をになう者としての，ノエシス的契機を体現するのが，翻訳者であり，創造者である。それはまた、『失われた時を求めて』において，（あるいは「心の間歇」において）過去のある瞬間の私といまの私との隣接関係から，「現実を再創造する」者としての「私」の相似形にほかならない。このような意味において，*traduire* という動詞が派生的に，

Manifester aux yeux d'un observateur (un enchaînement, un rapport).

「観察者の目に（つながりや関係が）明らかに現れる。」

という意味をもっているのは意味深い。まさしく，プティット・マドレーヌの挿話における「翻訳」行為の定義そのものとなるであろう。

このような，〈存在しない境界〉という観点において，あらためて，「心の間歇」の「私であるとともに私以上」（[il était] moi et plus que moi），「中身をうわまわる容器，しかも私にその中身をもたらしてくれた容器」（le contenant qui est plus que le contenu et me l'apportait）という比喩が理解されるのではないか。プティット・マドレーヌの挿話における「その本質は私の内部にあるのではなくて，それが私自身であった」（I.44）という表現も，「精神が精神自身も手のとどかないところに行ってしまったと感じるたびごとに生じる不安」（I.45）という表現も，同じ枠組みにおいて捉えることができよう。過去の瞬間の「私」と，いまそれを表現し直す「私」の，双方のノエシス面が，

翻訳者のたどる過程をなぞりながら、異なりのなかにおける同一を発見するのである。

結びにかえて

異なりのなかにおける同一。この観点において、「心の間歇」のテーマは、プティット・マドレーヌに代表される無意志的想起の枠組みと等質のメカニズムを提起していることが確認できたかと思う。

最後に、前節で論じた「翻訳」の概念を再度とりあげて、プティット・マドレーヌの挿話においてブルーストが用いている「通訳」「翻訳する」という比喻を再確認しておこう。

ここで「通訳 (interprète)」と呼ばれているのは、「私」の心の奥底に潜んでいる思い出のイメージの「反映 (reflet)」のことである。まだ漠然としたイメージとしてしか知覚されない思い出が、明確な視覚的形態のもとに現われることを予感させる、その反映である。その反映だけが、私がその思い出を明瞭に見出すための頼りなのであり、それを「たったひとりだけそれを通訳できる者 (le seul interprète possible)」というのである。何を「翻訳する (traduire)」のか。「あの味の発する証言を」である。

つまり、ある味覚がある視覚的なものに結びついているのは確からしいのだが、その味覚によって感じたものを、確実に視覚へと写し取るためには、なんらかの媒体による作業が必要である。プティット・マドレーヌの味覚に伴っている何らかの（視覚的なものの）反映、それだけが、明瞭な視覚的イメージをうるための媒体なのである。

しかし、実際にはその「反映」が通訳となって翻訳するのは不可能である。「反映」自体が「多くの色彩がかきまぜられ、とらえがたい渦をなしてとけこんでいる」のであり、「形態は見分けがつかない」から、「翻訳してくれと頼むわけにもいかない」のである。

プティット・マドレーヌの挿話は、あくまでも、思い出が偶然によみがえるという話の枠組みをとっている。しかし、実は、よみがえりの偶然性が重要なのではない。重要なのは、このような思い出のよみがえりに伴う、生命の十全な質感（クオリア）である。ブルーストが「素晴らしい快感、孤立した、原因不明の快感 (un plaisir délicieux, isolé, sans la notion de sa cause)」(I.44) と表現するものは、そのような生命の十全な質感（クオリア）によってもたらされるものである。そして、その快感が「なにか貴重な本質で私を満たす」(同上)。ここでいう「本質」とは、思い出そのもののことではない。思い出が intact なものとして、クオリアをともなって、よみがえるとき、過去の私といまの私との境界が消失する。そのことによって、同質のクオリアを、過去と現在の両方において同時に感じ取る。このような存在として、自己を把握させるもの、それこそが「本質」である。だから、この本質は、「思い出が私の内部にある」というような意味で「私の内部にあるのではなく」、まさしく「それが私自身だった」とあるように、本質とは、存在そのもののことである。

このようなメカニズムを、ブルーストは、翻訳の概念を援用して、婉曲に提示するのである。し

かし、この援用は単なる比喩表現ではないのであって、必然性がある。すなわち、異質な二言語間において意味の同一性を確認するために翻訳が不可欠であるのと同様のレベルにおいて、過去と現在とのあいだの同一性を確認するためには、翻訳が必要なのである。この場合、「過去と現在」というのは、すなわち「私における過去と現在」のことであるから、翻訳すべき者、通訳者とは私以外の何者でもありえない。そして、翻訳者が *arbre* と *tree* のいずれでもないものを眼前にしていずれの側にも存在しない（翻訳行為における境界の消失）のと同様に、プルーストにおいては、過去と現在とのあいだの境界が消失し、もしくは過去と現在との同一性が確認される。

このような究極的な存在の仕方を、プルーストは「時間の外」にある「超時間的存在」と呼び、過去でも現在でもないこの瞬間を「少しばかりの純粹状態の時間」(IV.450)と呼んだ。

ここにおいて、過去と現在とに共通していて、しかも両者よりもっと本質的な何かとは、翻訳における「内面化されたテキストと現実のテキストとのあいだの差異から翻訳の詩学が生じる」と Bizub が言うのと相似形をなす⁽¹³⁾。「内面化されたテキスト」とは「過去」に相当し、「現実のテキスト」とは「現在」に相当する。もちろん、翻訳において「内面化されたテキスト」とは、もともとは他者のテキストであり、私が読むことによって同一化し、次には占有するひとつの場である。他者のテキストを自己のものとし、次いで、あらためて、その自己のものとしてのテキストと、現に存在する他者のテキストの他者性との対比から、翻訳の詩学が生じる。

同様の構造において、事物の他者性は私の経験においてのみ内面化され、過去に定着していくが、そのほとんどが忘却されていく。一方、現在の私が私のものと感じる経験の質が、忘却された過去の経験とは異なるにもかかわらず、共通の自己性をそこに見出すとき、過去及び現在を超越した、すなわち超時間的な本質がその自己を活気づけることになる。このようなプルーストの翻訳の理論は、当然ながら、最終的には、「読者とは自分自身の読者にほかならない」(IV.489)という命題に行き着くであろう。

小説の構造上、プティット・マドレーヌに代表される無意志的記憶が、プルーストの芸術論の基盤となるのにたいして、「心の間歇」は確かに、一時的な現象にすぎず、しかも苦痛だけをもたらし、芸術に昇華される役割をになってはいない⁽¹⁴⁾。しかし、無意志的記憶の理論的根拠である忘却の詩学における「再創造」は、最愛の祖母の死という究極のテーマにおいてこそ、その強度を示していると言えるだろう。否定的な終わりを告げるかに見える「心の間歇」を媒体として、芸術的創造の物語へと反転するための「私」の詩学が構成されるのである。

注

- (1) 使用テキストは、Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 4 vol., 1987-1989. 同書からの引用は、本文中の引用の直後の括弧内に巻数とページ数のみを示し、ローマ数字で巻数を、アラビア数字でページ数を表わすこととする。

- (2) Antoine Compagnon, *Notice pour Sodome et Gomorrhe*, III.1226.
- (3) Georges Poulet, *L'espace proustien*, Gallimard, 1963 (1982), p.28 sq.
- (4) *Ibid.*, pp.59-60.
- (5) *Ibid.*, pp.102.
- (6) 木村敏『あいだ』弘文堂, 1988年, p.42。以下, 同書からの引用については本文中の引用直後の括弧内にページ数のみを記す。
- (7) Edward Bizub, *La Venise intérieure. Proust et la poétique de la traduction*, A la Baconnière, Neuchâtel, 1991, p.18.
- (8) *Ibid.*, p.19.
- (9) *Ibid.*, p.109.
- (10) *Ibid.*, p.93.
- (11) *Ibid.*, p.167.
- (12) Poulet, *op.cit.*, p.95.
- (13) Bizub, *op.cit.*, p.190.
- (14) Cf. Note 2 pour la page 153. III.1432.